

«Nessun signore, nessun servo».
L'esperienza dell'ingiustizia come fondamento dei diritti dell'uomo

Domenico Corradini H. Broussard

Professore ordinario di Filosofia del diritto
nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Pisa
e di Diritto civile e diritto internazionale privato
nella Faculdade de Direito dell'Universidade Federal do Paraná [Curitiba-Brazil]

alla memoria di Enzo Sciacca:
«miti mi guardano i tuoi occhi»

Università degli Studi Catania
Facoltà di Scienze Politiche
10 marzo duemila6

1.

Tra tutte le esperienze che l'uomo vive giorno dopo giorno, una è davvero tragica. Ed è l'esperienza dell'ingiustizia legale, quella che si consuma all'ombra della legge e con il consenso della legge, quella che discende da una legge *valida* nel sistema delle fonti, da una legge dal punto di vista logico è prima *valida* e poi *efficace*. Si tratta di un'esperienza che al contempo è esterna a noi e interna a noi. Un'esperienza che appartiene tanto al *without* quanto al *within*, tanto all'*Erfahrung* quanto all'*Erlebnis*. L'ingiustizia legale ci viene dal di fuori, da un atto o da una serie di atti che altri compiono a nostro danno. Ma la avvertiamo nella nostra anima, come una ferita.

La tragicità consiste nel fatto che dinanzi all'ingiustizia legale siamo sempre esposti a un *aut aut*: o rassegnarci o indignarci. La storia del mondo conosce, in pari misura, rassegnazioni e indignazioni. Si rassegna il pavido, l'inetto, il vile, l'indifferente. E anche colui che è abituato a porgere l'altra guancia, a rischio di perdere la faccia. Si indigna invece chi subisce un torto e ha consapevolezza che dello stesso torto possono rimanere vittime altri e non vuole che altri lo subiscano.

Solo dall'indignazione, e non dalla rassegnazione, germogliano i diritti dell'uomo.

2.

Uno dei più grandi libri in cui si narra l'esperienza di un'ingiustizia legale, e da cui germogliano il sentimento dell'indignazione e la rivendicazione dei diritti dell'uomo, è l'*Exodos*.

Settanta discendenti di Giacobbe si trasferiscono da Israele in Egitto, là raggiungendo Giuseppe e i suoi fratelli. «Furono fecondi, brulicarono, si moltiplicarono, diventarono oltremodo potenti e il paese ne fu ripieno» [1, 7]. Il Faraone comprende il pericolo. Nomina per il popolo d'Israele dei «sovrintendenti ai lavori, che l'oppressero con i lavori pesanti» [1, 11]. Duro lavoro d'argilla e mattoni, duro lavoro nei campi. Gli egiziani «amareggiarono» la vita dei servi israeliani [1, 14].

Tutti i maschi ebrei, tutti i neonati da donne ebee, vengano uccisi, così le donne ebee non partoriranno più e il popolo d'Israele si estinguerà: ordina il Faraone [1, 22]. Ma una donna ebrea partorisce un bambino e lo tiene nascosto presso di sé tre mesi. Poi, temendo per la sua sorte, lo mette in una cesta di papiro e abbandona la cesta alla giuncaia, sulla riva del fiume [2, 1-3]. La figlia del Faraone vede la cesta. Dice una sua ancella di raccoglierla. E vede il bambino. «Ne ebbe compassione» [2, 6]. Decide di far allattare il bambino dalla madre naturale, dall'ebrea che l'aveva partorito. Finito il periodo dell'allattamento, il bambino torna dalla figlia del Faraone: «fu per lei come un figlio» [2, 10]. Lo chiamò Mosè: «L'ho tratto dall'acqua» [2, 10].

Mosè ha educazione egiziana. Ma per cuore somiglia alla madre adottiva, alla figlia del Faraone. Come lei, sa provare compassione, soffrire insieme ai sofferenti, soffrire per le altrui sofferenze.

Un giorno, già adulto, esce dal Palazzo per incontrare i suoi fratelli ebrei: «notò la loro oppressione» [1, 11]. Un egiziano, il diritto glielo consente, sta percuotendo un ebreo. Mosè avverte l'ingiustizia. Si indigna. E pur con una difesa non proporzionata all'offesa, uccide l'egiziano e lo seppellisce nella sabbia. Avverte l'ingiustizia in una terra, l'Egitto, che è terra ingiusta. E nei confronti di questa terra, lui cresciuto egiziano, si sente straniero.

Chiama Ghersom il suo primo figlio, avuto dall'ebrea Sefora. Il nome è un composto di *ghér* straniero e *scàm là* = là straniero. Straniero in Egitto, straniero in un paese straniero. Straniero all'Egitto, straniero a un

paese straniero. E così chiamandolo, dice: «Sono pellegrino in terra straniera» [2, 22].

Straniero: non perché sia venuto in Egitto da fuori, non perché abbia una cittadinanza e una nazionalità diverse da quelle egiziane. Straniero: nel senso che non si riconosce nell'ordinamento giuridico dell'Egitto, dove alcuni sono signori e altri servi.

3.

«I figli d'Israele sospiravano a causa della schiavitù e alzavano delle grida» [2, 23]. E «il loro grido di soccorso salì a Dio dal fondo della loro schiavitù» [2, 23].

Non solo Mosè avverte l'ingiustizia. La avverte poi Dio. Nei pressi di un rovelto ardente, il prodigioso rovelto che arde senza consumarsi, riferendosi al popolo d'Israele, Dio a Mosè: «Ho udito il suo grido causato dai loro aguzzini, ben conosco le sue sofferenze. Sono sceso [...] per liberarlo dalle mani degli Egiziani [...]. Ed ora, ecco, il grido dei figli d'Israele è giunto a me e ho anche veduto l'oppressione con cui gli Egiziani lo opprimono» [3, 7-9].

Né Mosè né Dio si rassegnano. Si indignano. Contro l'oppressione legale, e in nome della giustizia sovraleale, si indignano.

4.

L'esodo di Israele attraverso il Mar dei Giunchi è la liberazione da un'oppressione. Simboleggia il diritto dell'uomo a non farsi asservire da un altro uomo.

L'esperienza dell'ingiustizia precede il sentimento della giustizia, non viceversa. Il sentimento della giustizia non è un *prius* logico, non è l'*apriori* in base al quale giudicare se una determinata esperienza è giusta o ingiusta. Rispetto all'esperienza dell'ingiustizia, il sentimento della giustizia è un *posterius*. Il giudizio sull'esperienza, se sia giusta o ingiusta, non si *deduce* dal sentimento della giustizia. Il sentimento della giustizia si *induce* dall'esperienza dell'ingiustizia.

Per possedere il sentimento della giustizia, per rivendicare il loro diritto di uomini tra gli uomini, non più servi tra i servi, non più servi di signori, gli ebrei devono patire sino in fondo l'esperienza dell'ingiustizia, sino in fondo devono attraversare le regioni e le ragioni del dolore, sino in fondo devono farsi umiliare e umiliarsi. Prima, prima dell'indignazione di Mosè, tacciono e lavorano argilla e mattoni e campi da arare per raccogliervi le messi. E tace anche Dio, che nell'indignazione è secondo a Mosè.

La consapevolezza dell'oppressione precede il desiderio che non ci siano più oppressori.

La scoperta dei dritti sovralegali dell'uomo è successiva all'esperienza che li calpesta.

Il fondamento dei diritti dell'uomo sta in un fatto, nell'esperienza dell'ingiustizia legale, non in una norma giuridica che essendo *valida* nella gerarchia delle fonti li rende *validi*. I diritti dell'uomo sono *efficaci* senza che alle loro spalle ci sia una norma giuridica *valida*. È l'*efficacia* a render *validi* i diritti dell'uomo, a conferirgli una *validità* sovralegale.

Ex facto oritur ius. Anche lo *ius super legem* o *contra legem*. Uno *ius* che è positivo non perché è posto, ma perché si pone. Si impone. E si pone e si impone non perché *innato*, nel senso platonico e cartesiano del termine. Ma perché *connato*, perché *archetipico* tra i tanti archetipi dell'anima, perché figura archetipica di Eros, perché sulle figure archetipiche di Thanatos è chiamato a vincere nell'eterna lotta tra il bene e il male, tra quel *probus* e quel *perfidus* in cui ciascuno di noi, né angeli né demoni, trova se stesso e si ritrova nella sua *mediocritas*.

5.

I diritti dell'uomo non stanno in un cielo di stelle fisse, come pretende il giusnaturalismo, religioso o laico che sia. Nascono dall'esperienza tragica dell'ingiustizia, se e quando la tragedia dell'ingiustizia genera indignazione. E poiché le esperienze tragiche dell'ingiustizia legale non sono né storicamente né filosoficamente catalogabili in un archivio che le contenga una volta per tutte, catalogabili non sono i diritti sovralegali dell'uomo. Non c'è codice, non c'è legge nazionale o internazionale che possa enumerarli. Il loro numero è infinito, *sine fine et sine finibus*: giacché non ha una fine e non ha confini l'esperienza dell'ingiustizia, tela grezza su cui, varie nel tempo e nello spazio e varie per contenuti e intensità, le esperienze dell'ingiustizia tessono orditi. I diritti sovralegali dell'uomo non hanno generazioni, quella dei miei nonni e quella di mio padre e mia madre, quella mia e quelle dei miei figli e dei miei nipoti. Si generano a prescindere dalle generazioni. Si generano ogni volta che l'esperienza dell'ingiustizia legale diventa un tormento.

Una concezione, questa, che a un'altra e più alta concezione filosofica si accompagna: la concezione che tra gli uomini, tra tutti gli uomini della Terra esiste una parità ontoassologica, a prescindere dalla cittadinanza e dalla nazionalità. Non c'è uomo, *ón ens* ente, non c'è uomo tra gli *ónta entia* enti, che non nasca e non cresca e non muoia. Non c'è uomo che non sia *áxios dignus*, non c'è uomo che non valga allo stesso modo per l'*axía dignitas* valore. Tra tutti gli uomini della Terra, il comparativo di uguaglianza *tam quam*. Non *magis quam*, né *minus quam*.

Donde il geodiritto e la geopolitica. Non più il diritto degli Stati. Non più Hobbes. Non più il diritto cosmopolitico, che allo Stato non rinuncia e si risolve in una federazione tra Stati. Non più Kant.

6.

«Non c'è più né giudeo né gentile, non c'è più né schiavo né libero, non c'è più né maschio né femmina». Così Paolo, nella *Lettera ai Galati* [3, 28]. E ancora: «Voi tutti [...] siete uno solo» [3, 26-28].

Come ricondurre il *molteplice* all'*uno*: a partire dai Presocratici, è il problema fondamentale dell'ontoassologia. Gli enti sono molteplici. E bisogna scoprire il minimo comun denominatore che accomuna gli enti nella loro molteplicità e li consegna all'unità. L'essere è la sostanza degli enti: dirà Aristotele.

Nella *Lettera ai Galati*, il minimo comun denominatore di quegli enti molteplici che sono gli uomini è insieme un fatto e un valore: la solidarietà. «Voi tutti siete uno solo» vuol dire: *Voi tutti siete solidali l'uno con l'altro*. E anche: *Ciascuno si prenda cura dell'altro*.

Nella prospettiva della solidarietà, il diritto penale muta di segno. Si umanizza. Non ha l'antica voce della vendetta, nella quale l'ingiustizia legale è il lampo che precede il tuono. Non si erge imperioso per infliggere al delinquente una sofferenza che i diritti dell'uomo non tollerano, perché dell'uomo è il diritto alla libertà personale e la libertà personale mal sopporta restrizioni e muore quando le restrizioni sono quelle delle catene nelle prigioni.

Scrive infatti Paolo: «se qualcuno sia stato sorpreso in qualche delitto, voi che siete spirituali, correggete questo tale con spirito di dolcezza» [6, 1].

Nella prospettiva della solidarietà, la pena deve avere una funzione rieducativa, non retributiva. La pena non è un contrappasso. I diritti dell'uomo non permettono che il *libito* si trasformi in *lecito*, che ciascuno possa recare danno all'altro, e che il delinquente agisca indisturbato e inosservato. Ma non permette al contempo che lo Stato infligga al delinquente una sofferenza uguale alla sofferenza che il delinquente ha inflitto alla sua vittima, quasi si trattasse di un gioco crudele che ha definire in pareggio.

La dolcezza, meglio della fermezza. La dolcezza sovraleale.

7.

In nome della parità ontoassiológica, gli uomini non si distinguono per la cittadinanza o per la nazionalità: «né giudeo né gentile». Non si distinguono per il sesso: «né maschio né femmina». Non si distinguono in ruoli gerarchici, tra coloro che sono destinati a obbedire agli altrui ordini e coloro che dagli altrui ordini sono svincolati e semmai impongono ordini: «né schiavi né liberi». Non si distinguono affatto. E si distinguono solo per fisionomia corporale, per indole, per inclinazioni, per il modo in cui ciascuno desidera e desiderando sente gioie e dolori.

Come le foglie di uno stesso albero, che appaiono identiche eppure sono tutte diverse per dimensioni e intensità di colore. Come gli strumenti di una stessa orchestra, che suonando creano una melodia eppure hanno tutti un suono diverso.

8.

Non passò invano la lezione del Cristianesimo sui diritti dell'uomo.

Tra i tanti che la ripresero in Occidente, Hegel. Un filosofo che la tradizione ha consegnato al museo dello statalismo e finanche del totalitarismo. Un filosofo troppo in fretta giudicato illiberale, troppo in fretta liquidato come nemico della democrazia, nemico del dialogo paritetico tra gli uomini, nemico e dell'*égalité* e della *fraternité*, nemico delle *open societies*.

9.

Il Cristianesimo, nella sua versione protestante, quella che discendeva da Lutero e dalla sua traduzione in tedesco della Bibbia, rimane sempre come una traccia indelebile nel pensiero di Hegel: e non solo perché la sua dialettica, scandita in triadi, riproduce sul piano filosofico la teologia dell'Infinito che ha da farsi Finito per riconquistare la propria Infinitezza.

Alla teologia del Cristianesimo il giovane Hegel rivolge il suo sguardo, uno sguardo tanto intenso da ispirargli un libro impegnativo quale la *Leben Jesu* del 1795. E da ispirargli, nel 1796, uno scritto che ha per titolo *La positività della religione cristiana*. In questo scritto, i diritti dell'uomo sono annunciati al di là del primo diritto sovralegale dell'uomo, al di là del diritto alla vita, al di là della *Magna Charta* del 1215 e dell'*Habeas corpus* del 1679, al di là del *Leviatano* di Hobbes. Scrive infatti Hegel: «Ogni uomo ha al mondo, oltre al diritto alla sua conservazione fisica, anche il diritto di sviluppare le sue capacità, di divenire un uomo».

E i diritti dell'uomo, Hegel li annuncia non in riferimento a una qualche legge posta dallo Stato, ma in nome della giustizia, di un principio

che sovrasta tutte le leggi dello Stato e che di tutte le leggi dello Stato è il fondamento, la roccia imperturbabile da cui germoglia il principio che gli uomini non devono *tollerarsi*, come affermato da Locke, dovendo invece *rispettarsi*: «La giustizia consiste nel fatto che io rispetto i diritti degli altri».

10.

Sono gli anni in cui Hegel frequenta lo Stift di Tubinga, dove il protestantesimo ha assunto venature chiliastiche e messianiche e dove circolano le idee più radicali della Francia Rivoluzionaria. Insieme a Hölderlin, Hegel partecipa a un club segreto di ispirazione giacobina.

Il primo volume dell'*Iperione* esce nel 1797. E vi è narrata l'esperienza di un'ingiustizia legale: l'asservimento dei greci all'Impero Ottomano.

Protagonista, il greco Alabanda: «splendido straniero [...] simile a un giovane titano». E proprio seguendo il titanismo romantico, Alabanda cerca l'avventura solitaria, contro lo Stato turco, per affermare l'indipendenza dello Stato greco, o della Grecia come Stato.

Iperione pone il problema dell'ingiustizia legale, dei greci resi servi dai turchi in nome della legge, su un piano diverso da quello dello Stato, della violenza contro lo Stato asservitore per uno Stato non asservito e non ancora nato. Pone il problema dei diritti dell'uomo al di là dello Stato, affermando che ogni Stato, non solo lo Stato turco, è la negazione di questi diritti, che come fiori fioriscono, se fioriscono, in un giardino della vita.

«Tu concedi allo Stato troppo potere: esso non può esigere quello che non riesce a ottenere con la forza. Ma con la forza non è possibile ottenere quello che offrono l'amore e lo spirito. Che lo Stato non osi toccare queste cose! Altrimenti si prenda la sua legge e la si metta alla gogna! Per il cielo! Non sa quale peccato commette, chi vuol fare dello Stato una scuola di costume. Ogni volta che l'uomo ha voluto fare dello Stato il suo cielo, lo ha reso invece il suo inferno». Così Iperione ad Alabanda. E più severa è la conclusione, nella durezza delle sue metafore poetiche: «Lo Stato non è nient'altro che la rude scorza intorno al nocciolo della vita. E' il muro che circonda il giardino in cui crescono i fiori e i frutti dell'uomo. Ma a che serve questo muro, se la terra del giardino è secca?».

I fiori e i frutti dell'uomo nel giardino della vita: i diritti sovralegali dell'uomo. Il muro che circonda il giardino: lo Stato che con le sue leggi custodisce i diritti dell'uomo, e li custodisce dall'esterno, lasciando che germoglino da soli. La terra secca del giardino: la terra in cui non germogliano i diritti dell'uomo, e non germogliando non abbisognano di muri che li custodiscano.

11.

Il secondo volume dell'*Iperione* esce nel 1798. Il tentativo dei greci di liberarsi dall'Impero Ottomano è fallito. Continua l'esperienza dell'ingiustizia legale, come asservimento di un popolo ad un altro popolo, asservimento di uomini ad altri uomini. La ragione signorile, quella che ha l'unico fondamento nella forza e solo nella forza di opprimere e di rendere servo il libero, continua a celebrare i suoi fasti, in un delirio di onnipotenza che sembra non aver fine.

Sostenitore dei diritti dell'uomo, innamorato del giardino in cui i diritti dell'uomo germogliano in modo spontaneo, amareggiato che i diritti non germoglino quando la terra del giardino è secca, Iperione decide di trasferirsi in Germania. E con speranza vi si trasferisce: con la speranza di trovare là quel giardino fiorito. Me ne rimane deluso, al cospetto del solito diritto che anche in Germania distingueva gli uomini in signori e servi: «Puoi incontrare operai, ma non uomini; padroni e schiavi, [...] ma non uomini». Ancora l'esperienza dell'ingiustizia. Ancora il rammarico per l'uomo che è diventato operaio o schiavo e per l'uomo che è diventato padrone: ciascuno di loro così rinunciando alla propria umanità. E ancora il rammarico per i diritti sovralegali dell'uomo che, in un ordinamento giuridico fondato sulla signoria e la servitù, non sono riconosciuti in quella loro *validità* che è tutt'uno con la loro *efficacia*.

12.

Negli stessi anni in cui Hölderlin lavora all'*Iperione*, Hegel scrive un frammento non destinato alla pubblicazione. Il frammento, databile al 1796, fu infatti pubblicato nel 1917, con il titolo redazionale *Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*. E vi si legge: «L'idea di umanità innanzitutto – intendo dimostrare che non c'è un'idea di Stato, perché lo Stato è qualcosa di *meccanico*, come non c'è un'idea di *macchina*. Solo ciò che è oggetto della *libertà*, si chiama *idea*. Dobbiamo quindi andare anche oltre lo Stato! – Infatti ogni Stato tratta necessariamente uomini liberi come ingranaggi di una macchina; e non deve».

Concepibile è l'*idea* dell'uomo, in quanto l'uomo è *libero*. Inconcepibile è l'*idea* dello Stato, in quanto lo Stato somiglia a una *macchina* e al pari di ogni macchina *non è libero*. Inconcepibile è l'*idea* che all'uomo venga assegnato il ruolo di *ingranaggio di una macchina*. E inconcepibile è anche che l'uomo, in quanto *ingranaggio di una macchina*, non abbia più un fine in sé ma divenga un mezzo al pari del volano che mette in moto la macchina.

Kant *redivivus*.

Questo Hegel scrive, e con coraggio scrive che *dobbiamo andare oltre lo Stato*, Marx o Nietzsche *avant lettre*, perché a una secolare

esperienza di ingiustizia legale si riferisce: a quella esperienza dell'ingiustizia che si è consumata nel diritto feudale e che al diritto feudale è giunta dal diritto romano, dai *Digesta* di Giustiniano, dove, quasi nell'*incipit*, campeggia la *summa divisio personarum* di Gaio: «Omnes homines aut liberi sunt aut servi» [D. 1, 4, 3].

13.

E poi l'esperienza dell'ingiustizia legale codificata nella Costituzione del Württemberg e nelle altre Costituzioni tedesche di fine Settecento.

Quella del Württemberg è una Costituzione che somiglia a un «edificio vecchio, diroccato, dalle fondamenta già minate». E non la si può tenere in piedi «mediante rabberciamenti presentati con magniloquenza», perché non si possono «imbiancare i sepolcri con belle parole».

La metafora è evangelica. Ed è evangelico è il linguaggio che la esprime.

I difensori della Costituzione del Württemberg: i nuovi farisei e i nuovi scribi, *Rabbi* Maestro mio e *Rabban* Maestro nostro, i nuovi *nomodidaskaloi* [Lc 5, 17; At 5, 34], avvezzi agli *halākhāh* ragionamenti giuridici parenetici, una pianta che «sarà sradicata» come «ogni pianta che non piantò il Padre mio celeste» [Mt 15, 13], «sulla cattedra di Mosè si sono assisi» [Mt 23, 1] e «guai a voi, scribi e farisei ipocriti, perché rassomigliate a tombe imbiancate, le quali di fuori appaiono belle, ma dentro sono colme di ossa di morti» [Mt 23, 27].

La proprietà privata, «cardine intorno al quale ruota tutta la legislazione, ed a cui si riattaccano quasi tutti i diritti del cittadino», è una delle fonti principali dell'ingiustizia legale. Ma per fortuna la proprietà privata non è eterna. Il diritto di Sparta la degnava appena di considerazione. Il diritto di Atene la scoraggiava.

Così Hegel nel 1798. Come Mt 10, 21: «Va', vendi tutto quello che hai, dallo ai poveri». Come in 1 Tm 6, 9: «Quelli [...] che vogliono abbondare di ricchezze, cadono nella tentazione, nei lacci, in molte cupidigie insensate e funeste che sommergono gli uomini nella rovina e nella perdizione. Infatti la radice di tutti i mali è l'amore del denaro»

E in un frammento scritto dello stesso anno, Hegel insiste su questa tesi: «La storia insegna quanto la sproporzionata ricchezza di alcuni cittadini sia pericolosa anche per la più libera forma costituzionale, e quanto sia in grado di distruggere la stessa libertà: ci sono gli esempi di un Pericle ad Atene, dei patrizi a Roma – la decadenza della quale invano i Gracchi ed altri, premendo minacciosamente, cercarono di bloccare con la proposta di leggi agrarie –, dei Medici a Firenze; e sarebbe importante ricercare in qual misura sarebbe necessario sacrificare il rigido diritto di proprietà per avere

una stabile forma di repubblica. Forse si è giudicato ingiustamente il sistema del sanculottismo in Francia quando si è cercato soltanto nella rapacità l'origine di quell'eguaglianza della proprietà che esso si era proposto».

Contro la proprietà privata dei pochi il sanculottismo della Francia rivoluzionaria.

14.

E poi ancora l'esperienza dell'ingiustizia legale cagionata per prima dalla rivoluzione industriale in Inghilterra.

Nella *Filosofia dello spirito jenesse* del 1805, Hegel si rifà allo stesso esempio contenuto nella *Ricchezza delle Nazioni* di Smith: all'esempio della fabbricazione degli spilli. Ma ne rovesciava il significato. Per Smith, il fatto che a produrre gli spilli non sia più l'artigiano con i suoi ritmi lenti, è segno di progresso: «un operaio potrebbe forse a mala pena, [...] fare uno spillo al giorno [...]. Ho visto una piccola fabbrica [...] dove lavoravano soltanto dieci uomini e quindi dove taluni di essi eseguivano due o tre distinte operazioni. Ma sebbene fossero poverissimi e quindi scarsamente attrezzati delle macchine necessarie, essi potevano [...] fare tra tutti circa dodici libbre di spilli al giorno [...], complessivamente oltre quarantottomila spilli in un giorno» [cap. I]. Per Hegel, il fatto che gli spilli siano prodotti dalla fabbrica con i suoi ritmi veloci, è segno di regresso: «come aumenta la quantità del prodotto, così decade il valore del lavoro. Il lavoro diventa sempre più assolutamente morto, esso diventa lavoro-di-macchina, l'abilità del singolo diventa sempre più infinitamente limitata e la coscienza degli operai della fabbrica viene degradata fino all'estrema ottusità; e la connessione del singolo tipo di lavoro con l'intera massa infinita dei bisogni diventa è [...] una dipendenza cieca» [cap. 2, § α].

L'operaio, in quanto ingranaggio di una macchina, non è un uomo ma un servo, non un fine ma un mezzo. E il servo è un *servo estremamente ottuso*, un servo *ciecamente dipendente*: a cui, proprio per via della sua ottusità e della sua cieca dipendenza, vengono negati i diritti dell'uomo e viene negata la stessa possibilità di avere un minimo di consapevolezza che i diritti dell'uomo esistono come diritto sovralegale.

L'esperienza dell'ingiustizia legale ora non è più quella del diritto feudale. Ora è quella del diritto industriale, che in nome del liberismo ripropone un nuovo feudalesimo, e ripropone nuovi signori e nuovi servi. Con un'edulcorazione nei nomi: il signore diventa il datore di lavoro, proprietario dei mezzi di produzione, e il servo diventa il lavoratore subordinato, proprietario della forza-lavoro.

15.

Il riscatto nella *Fenomenologia dello spirito* del 1807 e nei *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1820.

Nella *Fenomenologia dello spirito*, con una frase che anticipa Nietzsche, Hegel scrive che il nostro è il tempo in cui si deve pronunciare «la dura sentenza, che Dio è morto [*dass Gott gestorben ist*]». Sono morti i valori. Nel campo dei valori giuridici sono morti i diritti dell'uomo, è morto il diritto sovraleale. E altro diritto non c'è se non il diritto dello Stato, il diritto che spesso si traduce nell'ingiustizia legale.

Ma nella stessa *Fenomenologia dello spirito*, in quel paragrafo che non a caso si intitola *La ragione esaminatrice della legge*, Hegel torna a esaltare, contro l'ingiustizia legale, il diritto sovraleale, torna a esaltare i diritti dell'uomo, come unico ed estremo rimedio alla crisi prodotta dalla morte di Dio. Ed esalta i diritti dell'uomo nel contesto in cui parla di «spiriti non scissi e chiari a se stessi, immacolate figure celestiali che, pur nelle loro differenze, conservano intatta l'innocenza e l'armonia della loro essenza». Li esaltava con una citazione dotta: dall'*Antigone* di Sofocle. Dove i diritti dell'uomo «valgono [...] come diritto degli dèi, *non scritto e infallibile*». Come diritto che non è di oggi né di ieri, perché è da sempre e per sempre.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel riconosce il suo debito nei confronti del Cristianesimo. Riconosce al Cristianesimo la priorità cronologica nell'aver affermato i diritti dell'uomo, pur rammaricandosi che la lezione del Cristianesimo non si sia ancora affermata presso tutti i popoli, non si sia ancora affermata nella sua *universalità*. E anche riconosce che la proprietà privata non rientra tra i diritti sovraleali dell'uomo, quelli che da sempre e per sempre sono, perché il diritto alla proprietà privata è un diritto legale, che ha avuto nella storia un suo cominciamento e nella storia potrà avere una sua fine, stante anche il fatto che non tutti gli ordinamenti giuridici la ammettono, e i singoli diritti degli Stati talvolta la ammettono e altre volte non la ammettono, è dunque la proprietà privata è ammessa *qua e là*. «È già un migliaio e mezzo d'anni, che la *libertà della persona* grazie al cristianesimo ha cominciato a fiorire ed è divenuta principio universale in una parte del resto piccola del genere umano. Ma la *libertà della proprietà* è stata riconosciuta come principio da ieri, si può dire, *qua e là*» [§ 62 ann.].

Sempre nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel ripete nella sostanza le parole di Paolo ai Galati: «Appartiene alla cultura, al *pensare* come coscienza del singolo nella forma dell'universalità, che *io* venga appreso come persona *universale*, ove *tutti* sono identici. *L'uomo ha valore così, perché è uomo*, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc.». E spiega: «Nella *personalità* è implicito che io inteso come *Questi* finito e determinato compiutamente da tutti i lati (in interiore arbitrio, impulso e desiderio, e così pure quanto a immediato esteriore esserci), sono tuttavia semplicemente pura relazione a me e nella finità mi so in tal modo come ciò che è *infinito, universale e libero*» [§ 35]. E martellando ribadisce: «La personalità comincia soltanto allorché il soggetto

ha non meramente un'autocoscienza in genere di sé come Io concreto, determinato in qualsiasi modo, bensì piuttosto un'autocoscienza di sé come Io compiutamente astratto, nel quale ogni concreta limitatezza e validità è negata e non-valida. Nella personalità è pertanto il sapere sé come oggetto, ma come oggetto innalzato ad opera del pensare alla semplice infinità e pertanto puramente identico a sé. Individui e popoli non hanno ancora personalità, finché essi non sono ancora giunti a questo puro pensare e sapere di sé. Lo spirito essente in sé e per sé si distingue dallo spirito fenomenico grazie a ciò, che nella medesima determinazione in cui questo è soltanto *autocoscienza* – coscienza di sé, ma soltanto secondo la volontà naturale e le di lei opposizioni ancora esteriori [...] – lo spirito ha per oggetto e fine sé come Io astratto e libero e così è *persona*» [§ 35 ann.].

Kant *einmal, noch einmal*: «L'imperativo giuridico è [...]: *sii una persona e rispetta gli altri come persone*» [§ 36].

Che lo spirito essente in sé e per sé si distingua dallo spirito fenomenico, che l'io divenga persona solo nello spirito essente in sé e per sé e non nello spirito fenomenico: è una lezione di ontoassiologia, questa, non di fenomenologia né di ontofenomenologia.

16.

Il «diritto astratto o formale» dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, l'ideale o l'archetipo del diritto, il diritto che *si astraet* dai singoli ordinamenti giuridici e così *astraendosi* diventa la struttura profonda di ogni ordinamento giuridico, il richiamo alla *forma* essendo garanzia di universalità, come nella morale di Kant: la «libertà» e l'«uguaglianza» sono i suoi cardini. Il «diritto astratto o formale», il «diritto astratto e perciò *formale*» [§ 36], è il diritto sovraleale. «In relazione all'azione *concreta* e ai rapporti morali ed etici, il diritto astratto è di fronte al loro ulteriore contenuto soltanto una *possibilità*, la determinazione giuridica perciò soltanto un *permesso* o *autorizzazione*. La necessità di questo diritto, sulla base del medesimo fondamento della di lui astrazione, si limita al negativo, *non ledere* la personalità e ciò che ne deriva» [§ 38]. Al «diritto astratto o formale» ripugna: *das Besitz*. «Uguaglianza è l'astratta identità dell'intelletto, nella quale va a sbatter subito il pensiero riflettente, e con esso la mediocrità dello spirito in genere, quando gli vien davanti la relazione dell'unità con una differenza. Qui l'uguaglianza sarebbe soltanto uguaglianza delle persone astratte come tali, *al di fuori della quale* appunto perciò cade questo *terreno della disuguaglianza*, tutto ciò che concerne il possesso» [§ 49 ann.].

Il possesso è lo specchio della *mediocrità dello spirito*. Il quale, se *non è mediocre* e se dal particolare fenomenico si innalza all'universale ontoassiologico che è della persona e nella persona, si accontenta del

«bastante», di quel che *basta* per vivere. E «il bastate è qualcos'altro dal *possesso*» [§ 49 ann.].

17.

Per mezzo della «legge», che è determinazione empirica o fenomenica, «il diritto [...] è diritto *positivo*» [§ 211]. Il «diritto astratto o formale» è l'*essere in sé* del diritto. La «legge» consente che l'*essere in sé* del diritto trapassi nell'*essere posto*. Il «diritto astratto o formale», in quanto *essere in sé* del diritto, non ha forza cogente: ogni sua violazione è destinata a rimanere impunita. Il «diritto astratto o formale» acquista «obbligatorietà» solo tramite la «legge» che lo pone. Ma a un patto: che ci sia «identità» tra il «diritto astratto o formale» e la «legge», tra l'*essere in sé* del diritto e il suo *essere posto* [§ 212].

Quando questa *identità* si realizza, la «legge» va obbedita. Ciascuno «conosce in essa se stesso, [...] si conosce quindi libero in essa». Ed essa è «la ragione della cosa, e questa non permette al sentimento di infiammarsi alla propria particolarità». Con terminologia ebraica desunta dalla Bibbia, la legge è allora un segno di riconoscimento tra uomini parimenti liberi e uguali, è «lo scibbolet col quale sceverano sé i falsi fratelli e amici del cosiddetto popolo» [Pref.]. Solo la «cattiva coscienza morale», che si «pavoneggia» di «fatuità» e coltiva «il più grande egoismo del vacuo orgoglio», a niente altro badando se non a propri interessi, vede nella legge un ostacolo. E non avvertendola congeniale ai suoi disegni, la combatte: «il peculiare marchio ch'essa porta in fronte, è l'odio contro la legge. Che diritto ed eticità, e il mondo reale del diritto e dell'*ethos* afferra sé col *pensiero*, col pensiero si dà la forma della razionalità, cioè universalità e determinatezza, questo, *la legge*, è la cosa che quel sentimento che riserva a sé il libito, [...] riguarda a ragione come la più ostile a sé. La forma del diritto, intesa come un *dovere* e come una *legge* vien sentita da quello come una *lettera morta, fredda* e come un impaccio» [ibid.].

18.

L'illecito commesso ai danni della «legge», se la «legge» ha tradotto l'*essere in sé* del diritto nell'*essere posto* del diritto, è «violenza» perpetrata ai danni del «diritto astratto o formale» [§ 94]: ai danni del «diritto come diritto» [§§ 95, 97, 99 ann.], ai danni di quel diritto universale che grazie alla sua universalità è diritto archetipico. Ma solo all'apparenza. In realtà, il «diritto astratto o formale» è *etwas heiliges*, «qualcosa di sacro». E ciò che è

sacro non teme, per sua essenza, né violenze né lesioni. Non lo si può violentare. Non lo si può ledere. La violenza o la lesione sono un che di «esteriore» rispetto al «diritto astratto o formale». All'interno del «diritto astratto o formale», hanno «un'esistenza nulla» [§ 97]. La loro esistenza si consuma nella «*volontà particolare del delinquente*».

Togliere la violenza o la lesione, mediante la pena, è un togliere questa *volontà particolare del delinquente*. L'atto del delinquente non è un «male», è solo un «illecito». Viola il diritto legale, non il diritto sovralegale. E non è un «male» la pena, giacché sarebbe «irrazionale il voler un male meramente per il fatto *che c'è già stato un altro male*». La pena è «giustizia»: presuppone «che il punire sia *giusto* in sé e per sé» [§ 99 ann.]. In quanto *giustizia*, la pena è un diritto del delinquente, in quanto prima uomo e poi delinquente. Il delinquente è un «essere razionale» al pari della vittima. E così la pena si innalza all'universalità del concetto: «essa è [...] un *diritto posto nel delinquente* stesso. Poiché nella sua azione come azione di un *essere razionale* è implicito che essa è qualcosa di universale, che ad opera di essa è stabilita una legge ch'egli nella sua azione ha riconosciuto per sé, sotto la qual legge egli dunque può venir sussunto, come sotto il *suo* diritto» [§ 100]. Che la pena sia considerata espressione del diritto del delinquente, significa che «il delinquente viene *onorato* come essere razionale. – Quest'onore non gli vien concesso, se il concetto e la misura della sua pena non vien preso dal suo fatto stesso» [§ 100 ann.].

Tanto l'illecito che la pena appartengono all'esteriorità: l'illecito non scalfisce il «diritto astratto o formale», la pena non lo risarcisce. La psicologia degli individui e dei popoli vorrebbe che all'autore dell'illecito fosse fatto quel che lui ha fatto: che venisse ucciso se ha ucciso, che venisse derubato se ha compiuto un furto, che venisse rapinato se ha compiuto una rapina, che gli venisse cavato un occhio o un dente se alla sua vittima ha cavato un occhio o un dente, anche quando è «sdentato o con un occhio solo» [§ 101 ann.]. Vorrebbe la perfetta «retribuzione», che nei suoi contenuti coincide con la «vendetta» [§ 102]. Solo che la vendetta, rispondendo alla violenza con un'altra violenza e alla lesione con un'altra lesione, è destinata a rimanere nel cerchio della particolarità: dove altro scontro non c'è se non lo scontro tra due volontà che sono entrambe private, entrambe destinate a trasmettersi «in eredità di generazione in generazione senza limite» [§ 102], entrambe appartenenti all'ingiustizia legale.

Togliere l'illecito dalla contingenza che circonda e tuttavia non sfiora il «diritto astratto o formale», è certo un'esigenza. Ma è «l'esigenza di una *giustizia* liberata dall'aspetto e interesse soggettivo così come dall'accidentalità della forza, epperò *non vendicativa*, bensì *punitiva*» [§ 103]. Ed è compito dell'intelletto, che appunto guarda alla contingenza, e non del concetto, che invece guarda all'universale, fare «ciò che è della più alta importanza»: «limitare sempre più» la pena retributiva [§ 100 ann.].

Limitarla sempre più: finché non scompaia, finché i dritti sovralegali dell'uomo non eliminino le ingiustizie legali.

Ancora l'eco di Paolo nella *Lettera ai Galati*. Ancora la correzione del delinquente anziché la sua afflizione. Ancora la dolcezza al posto della fermezza. La dolcezza che solo dai diritti dell'uomo proviene, in una concezione agapica e non agonica della vita.

E poi Beccaria citato come avversario della pena di morte [§ 100 ann.]. E l'ideale continuità con un pensiero contenuto nello scritto del 1798, dove Hegel distingue la morte di un condannato dalla morte di chi cade in guerra combattendo, e solo per la prima prova ribrezzo: «Che cos'è propriamente che balza subito agli occhi ad ogni esecuzione capitale, e qual è il sentimento che essa genera? – Ciò che noi vediamo è un uomo indifeso, il quale è legato, circondato da una numerosa guardia, afferrato e condotto da spregevoli sgherri; eccolo lì indifeso [...]. Egli muore così. Il soldato che viene fatto a pezzi accanto al suo compagno, o che cade colpito da una invisibile pallottola, non genera in noi il sentimento prodotto dall'esecuzione del delinquente. Credo che nell'istante in cui quest'ultima avviene noi sentiamo che ad un uomo è sottratto il suo diritto, di difendere la sua vita. L'uomo che muore battendosi con un altro può da noi essere compianto, ma la sua morte non ha per noi quel di umiliante che ha l'altra morte: egli, infatti, ha esercitato ancora il suo diritto naturale di difendere la sua vita».

L'esecuzione capitale di un uomo indifeso altro sentimento non suscita se non quello dell'ingiustizia legale.

19.

Il procedimento giudiziario che si svolge dinanzi ai Tribunali, dove in nome del contraddittorio ciascuno ha il diritto di stare in giudizio e di addurre le sue prove e le sue ragioni, è certo un elemento «essenziale della scienza teoretica del diritto» [§ 222]. Ma è altrettanto certo che il procedimento giudiziario spesso si trasforma «in un male e perfino in strumento dell'illecito» [§ 223], e cioè si trasforma nell'esperienza di un'ingiustizia camuffata da giustizia per mezzo del giudicato e della sentenza che al giudicato conferisce autorità e saldezza. E allora, per proteggere «le parti e il diritto stesso come la cosa sostanziale», per proteggere le parti in quanto prima uomini e poi soggetti processuali, per proteggere il «diritto astratto o formale», i Tribunali devono consentire alle parti di rinunciare preventivamente alla sua giurisdizione e «di assoggettarsi a un giudizio semplice (giudizio arbitrare, di pace), e ad un tentativo di composizione della lite» [§ 223]. Il giudizio di equità, proprio perché non ha da attenersi alle formalità del procedimento giudiziario e non è vincolato alla forma legale in cui i mezzi di prova vengono esibiti, ha infatti il

vantaggio di poter decidere tenendo conto del «del caso singolo come *tale*», senza presumere di decidere «nell'interesse di una disposizione legale da rendere universale» [§ 223 ann.].

L'universalità non si addice alle sentenze dei Tribunali, chiamati a *legem dicere* e non a *iustitiam dare*.

20.

Il sistema dei bisogni, l'economia politica della società industriale, a cui è legata la compravendita come il primo tra i contratti di scambio, il contratto più tipico tra tutti i contratti tipici: ancora l'esperienza di un'ingiustizia legale, perché il sinallagma tra prestazione e controprestazione sin dall'origine non tiene e sin dall'origine genera un'eccessiva onerosità per il lavoratore, un'onerosità tanto eccessiva che il lavoratore è costretto a vendersi, più che a vendere la propria forza-lavoro, con cieca dipendenza è costretto ad asservirsi alla catena del datore di lavoro.

Da qui, Smith uscendo nuovamente di scena, la visione tragica che Hegel prospetta dell'economia politica. «Il decadere di una grande massa al di sotto della misura d'un certo modo di sussistenza, il quale si regola da se stesso come il modo necessario per un membro della società, – e con ciò il decadere alla perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore di sussistere mediante propria attività e lavoro, – genera la produzione della *plebe*, produzione che in pari tempo porta con sé d'altro lato una maggior facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate» [§ 244].

Due classi, che si danno *zugleich*. Due classi che si trovano in un rapporto di contrari contraddittori: *simul stabunt, simul cadent*. Due classi che convivono, e necessariamente convivono, ma convivono nel *magis quam* di coloro che *concentrano ricchezze sproporzionate in poche mani* e nel *minus quam* di coloro che *decadono al di sotto di un certo minimo di sussistenza*. Due classi che il diritto positivo, *remota iustitia*, unisce nell'inossidabile formalismo del contratto di lavoro subordinato. E non sa che in questo contratto non si celebra l'incontro due volontà parimenti libere, la libertà appartenendo all'uomo in quanto uomo, non all'uomo che asservisce né all'uomo che è asservito. E non sa che in questo contratto, dove domina «l'accidentalità del capriccio e di altra particolarità», la legge come *essere posto* del diritto non si identifica con l'essere in sé del diritto: «ciò che è legge può nel suo contenuto esser anche diverso da ciò che è diritto in sé» [§ 212].

21.

Il diritto in sé, fondandosi sulla persona nella sua libertà e nella sua universalità di persona libera, non può ammettere la schiavitù. Può ammetterla la legge, quando considera l'uomo nella sua grezza naturalità e non lo innalza al concetto dello spirito. Dinanzi al concetto dello spirito o dell'uomo come spirito, non resta che un'unica affermazione: «L'affermazione dell'assoluta ingiustizia della schiavitù» [§ 57 ann.]. E ancora, dalle *Aggiunte redatte da Eduard Gans*: «Se si tien fermo il lato per cui l'uomo è in sé e per sé libero, con ciò si condanna la schiavitù» [Al § 57].

Eterna la schiavitù? Conforme la schiavitù al «diritto astratto o formale», che è appunto *absolutus* dai singoli ordinamenti giuridici e dei singoli ordinamento giuridici è la *forma* archetipica?

La risposta di Hegel: «La schiavitù è qualcosa di storico, cioè essa cade, appartiene *ad uno stadio anteriore al diritto*, è relativa. Tutta questa situazione non deve esserci, non è una situazione del diritto assoluto [...]. Se si dice che la schiavitù è in sé e per sé ingiustizia, ciò è del tutto esatto» [Al § 57]. La schiavitù è «necessariamente giustificata» in una determinata condizione storica [Al § 57]. Il contingente, attraverso le leggi positive dove non soffia il vento del «diritto astratto o formale» e trionfa l'*essere posto* del diritto, la giustifica. Ma non la giustifica l'*essere in sé e per sé* del diritto.

E di chi la colpa?

La risposta di Hegel: «ciò non può essere colpa di questo o di quell'individuo, non può parlarsi di questi o di quelli, che sono schiavi, bensì di tutti, del tutto. [...] Altrettanto non si può parlare della colpa di questo o di quello, poiché essi sono padroni» [Al § 57].

Il tutto, *das Ganz*, è il sistema dell'economia politica che per mezzo della proprietà privata consente ad alcuni di arricchirsi in maniera spropositata e condanna molti a impoverirsi, con la complicità della legge. Contro questo sistema legale, non valgono le ribellioni isolate. Non valgono le «congiure», di cui si legge a proposito dei neri nell'India orientale. Sì, questi ribelli, questi congiurati, «possono morire come liberi» [Al § 57]. Ma la loro libertà nel morire non afferma l'universalità della libertà, anzi è la «prova di una disposizione d'animo puramente parziale» [Al § 57].

22.

La povertà legale, come per il popolo d'Israele durante la schiavitù egizia, strida allora con il «diritto astratto o formale» e al cielo innalza alte grida, in cerca del suo Mosè e dell'incontro di Mosè con Dio nei pressi del rovetto ardente. A cagione della povertà, la vita del singolo vacilla, stenta a sottrarsi alla morte, non riesce a soddisfare i suoi più elementari bisogni, avanza lenta sulla corda tesa del rischio, e il povero non sa se usare la corda per continuare ad avanzare lento o per scivolarvi sopra e precipitare nell'abisso. La povertà legale, al cui cospetto si erge l'accumulazione della

ricchezza in poche mani nella forma della proprietà privata che appunto *priva* gli altri dal godimento dei beni, è «l'infinita violazione dell'esserci e perciò la totale mancanza del diritto» [§ 127].

Contro la povertà legale, il rovelo ardente del diritto sovraleale della povertà, il *Notrecht*, lo *ius necessitatis seu paupertatis*, il diritto che al povero proviene dal suo stato di necessità, dal fatto che il povero deve salvare sé o la sua famiglia da un pericolo attuale di un danno grave alla persona, dal pericolo di morire di fame, o assiderato per il troppo freddo, o disidratato per il troppo caldo. *Not* è sia necessità che povertà. Donde il diritto sovraleale del povero di violare la proprietà privata. La violazione della proprietà privata non è infatti l'*infinita violazione dell'esserci*. È solo «la violazione di un singolo e determinato esserci della libertà» [§ 127], è la violazione di un diritto soggettivo legale e non la violazione del soggetto e della sua vita. «La *particolarità* degli interessi della volontà naturale, raccolta nella loro semplice *totalità*, è il personale esserci come *vita*. Questa *nell'estremo pericolo* e nella collisione con la proprietà giuridica di un altro ha un *diritto di necessità* (non come equità, bensì come diritto) da pretendere, giacché dall'un lato sta l'infinita lesione dell'esserci ed ivi la totale mancanza di diritto, dall'altro lato soltanto la lesione di un singolo limitato esserci della libertà, nel che in pari tempo vien riconosciuto il diritto come tale e la capacità giuridica di chi è leso soltanto in *questa* proprietà» [§ 127].

Rubi pure il povero quel pezzo di pane che gli serve per prolungare almeno un po' la sua esistenza: «il comportamento è illegale [*unrechtlich*], ma sarebbe ingiusto [*unrecht*] considerarlo alla stregua di un furto comune. Sì, l'uomo ha un diritto a questo comportamento illegale» [*Rph Hotho*].

23.

Il povero deve umiliarsi, deve percorrere sino in fondo le ragioni e le regioni del dolore. Deve incontrare l'esperienza dell'ingiustizia legale, per conoscere i suoi diritti sovraleali, i diritti dell'uomo: quei diritti che sono suoi in quanto uomo, nonostante povero, e forse in quanto più uomo degli altri perché degli altri più povero.

Dalle sue radici ebraiche, e da Hegel che al Cristianesimo aveva ricondotto la prima e più severa rivendicazione dei diritti dell'uomo, Marx trae l'affermazione, struggente nel suo sapore evangelico, contenuta nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*: «A tale povertà di spirito doveva ridursi l'ente umano per conoscere la sua più intima ricchezza». A cui segue la necessità per l'*uomo alienato* di appropriarsi «dell'*umana* realtà»: nella consapevolezza che questa appropriazione conosce l'asprezza della sofferenza e pur laicamente ha una sua *via crucis* da percorrere: «L'appropriazione dell'*umana* realtà [...] è la *verifica dell'umana* realtà; è

umano agire e umano *patire*, ch  il patire umanamente inteso   auto-fruizione dell'uomo» [Ad p. XXXIV, VII].

Anche l'*uomo alienato* di Marx deve toccare il fondo, per risalire dal fondo. Deve inoltrarsi nella notte buia dell'ingiustizia legale per risalire la china del dolore, al culmine della quale stanno i diritti dell'uomo come diritti sovralegali.

In una lettera a Ruge del 1843, Marx scrive: «Apparir  allora chiaro che il mondo possieda da lungo tempo il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente».

Il *sogno di una cosa*:   il sogno di liberarsi dalle catene della dipendenza, il sogno che non ci siano pi  n  oppressi n  oppressori.

Un sogno scolpito da Paolo nella *Lettera ai Galati*:

Non est servus neque liber.

Un sogno scolpito da Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto*:

*Kein Herr kein Slave –
ebenso aber kein Slave kein Herr.*